

## Andrzej Gniazdowski: Radykalizm złotej wolności

Interpretacja złotej wolności szlacheckiej jako wolności radykalnej nie oznacza, że unieważniona może zostać różnica, jaka dzieli ją ze współczesnej perspektywy od pojęcia wolności z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Stawką tej interpretacji jest raczej możliwość przemyślenia na nowo opozycji radykalizmu i tradycjonalizmu jako zsekularyzowanych pojęć teologicznych – pisze Andrzej Gniazdowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Monarchie à la polonaise”.

Pojęcie złotej wolności zdefiniował jako pierwszy Piotr Skarga w swoich *Kazaniach sejmowych*. Zwracając się do „przezacnych obmyślaczy dobra pospolitego”, wolność złotą odróżnił tam od dwóch jej innych, „dobrych” postaci. W kazaniu *O monarchiej i królestwie* jako najwyższą w hierarchii wolności przedstawił wolność „świętą”. Rozumiał przez nią wewnętrzne wyzwolenie od zła, to „jest: grzechom i czartu nie służyć, a tyraństwa piekielnego uchodzić”. Drugą dobrą wolnością była dla Skargi wolność, którą można określić mianem udzielnosci, względnie politycznej suwerenności. Polegała ona według niego na tym, by „obcym panom i pogańskim królom nie podlegać, jedno swoim abo od nas obranym”. Podstawą wyodrębnienia przez Skargę pośród dobrych wolności tej, którą określił mianem złotej, było w jego kazaniu respektowanie przez obranych przez siebie królów praw i wolności osobistych. Zgodnie ze słowami jego kazania, „trzecia też jest złota wolność: nie mieć tyrana ani takiemu królowi służyć, który by nas, jako

chciał, prawa nie patrząc, sądził, zabijał i majątności wasze brał, i córki i żony wasze wydzierał, i czynił, co mu się podoba, na Boga się i na sprawiedliwość nie oglądając”.

**Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.**

**Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.**

W *Kazaniach sejmowych* Piotr Skarga zdefiniował tym samym złotą wolność w sposób do pewnego stopnia bliski zapoczątkowanej w XVII i rozwiniętej w XVIII w. tradycji tak zwanego angielskiego radykalizmu. Złota wolność obejmowała oba aspekty wolności w jej wywodzącym się z tej tradycji współczesnym liberalno-demokratycznym znaczeniu. W kazaniu *O miłości ku ojczyźnie* Skarga uwzględnił w jej pojęciu zarówno wspomniany niejako „pozytywny” aspekt obywatelskiej udziałności, jak i aspekt nazywany dziś „negatywnym”, to znaczy wolność od tyranii i przymusu. Nawoływanie, aby miłować „to Hieruzalem swoje, to jest Koronę tę i Rzeczpospolitą”, uzasadniał tym, że „ta miła matka podała wam złotą wolność, iż tyranom nie służycie, jedno bogobojnym panom i królom, które sami sobie obieracie”. W definicji Skargi złota wolność łączyła zatem w sobie wolność republikańską, polegającą na prawie współdecydowania w sprawach państwowych, z poniekąd liberalną – mówiąc słowami historyka idei Andrzeja Walickiego – „wolnością od państwa, wolnością prywatnych jednostek, a nie aktywnych obywateli”. Nie bez racji można również powiedzieć, jak czyni to np. w swym komentarzu do *Kazań* Tomasz Homa SJ, że „używając współczesnej terminologii w tym zakresie, tak definiowana «złota» wolność stanowiłaby szesnastowieczną formułę wolności gwarantującej pełnię podstawowych praw i wolności człowieka i obywatela”.

Definicja złotej wolności podana przez Piotra Skargę w istotny sposób różniła się od sposobu, w jaki definiowali ją zarówno siedemnastowieczni szlacheccy republikanie, a zarazem od ujęć osiemnastowiecznych liberalno-demokratycznych radykałów, jak Jeremy Bentham czy John Stuart Mill. Znamię różnicy pomiędzy jej rozumieniem przez Piotra Skargę i polskich republikanów stanowi fakt, iż wolność ta wymieniona została w *Kazaniach sejmowych* dopiero na trzecim miejscu pośród racji „miłości ku Rzeczypospolitej”. Jako przedstawiciel stanu duchownego i orędownik jedynowładztwa, wyższe od niej „dobrodziejstwa i upominki” od ojczyzny widział Skarga w „wierze świętej katolickiej” oraz „stanie i majestacie królewskim”. Ożywiany ideałem teokracji jezuicki kaznodzieja oceniał ją zatem inaczej niż np. renesansowy myśliciel Andrzej Wolan, który w traktacie *De libertate politica sive civili* stwierdzał, że „zgoła we wszystkich rzeczach ludzkich nic takowego niemasz, co by z dobrem wolności porównać się mogło”. Przekonany, że wolnościowy ustrój republikański możliwy jest do wprowadzenia w mieście, lecz nie na rozległych terytoriach Rzeczypospolitej, Skarga już w samym „nachylaniu się jej do innych, królestwu przeciwnych rządów” dostrzegał zapowiedź politycznego upadku. W swoich *Kazaniach* odróżniał wprawdzie „dobrą” złotą wolność od jej „złej” postaci, którą określał mianem „szatańskiej” lub „piekielnej, przebranej i zbytniej”. Wymawiał się od zarzutu, „jakobyśmy wolnościom ślacheckim życzliwymi nie byli, a *dominium absolutum* i zatem tyranią chwalili”. Kiedy jako „bystre i głupie” przedstawiał słowa: „urodziłem się wolnym ślachcicem, nie boję się nikogoż, i króla samego, który mi nic nad prawo uczynić nie może”, jego wymawianie się od krytyki wolności również w jej złotej postaci jawi się jednak jako nie do końca przekonujące.

*Przekonany, że wolnościowy  
ustrój republikański możliwy  
jest do wprowadzenia w  
mieście, lecz nie na rozległych  
terytoriach Rzeczypospolitej,  
Skarga dostrzegł zapowiedź  
politycznego upadku*

Ironia, łączona szczególnie po rozbiorach z pojęciem złotej wolności, stanowiła odpowiedź na zacieranie się różnicy pomiędzy nią a nazywaną tak przez Skargę

wolnością „synów bez jarzma” również w oczach innych, krytycznych wobec nadużyć szlacheckiego republikanizmu „obmyślaczy dobra pospolitego”. Wolność, sławiona przez jej siedemnastowiecznych beneficjentów nie tylko jako złota, lecz również – jak pisze o tym Anna Grześkowiak-Krwawicz w studium *Regina Libertas* – jako „słodka”, „najdroższy i najśliczniejszy klejnot”, „skarb” lub „zaszczyt świata”, coraz częściej zdawała się tożsama z krytykowanym przez Skargę uroszczeniem, by „bez prawa, bez urzędu żyć, na zwierzchność nie dbać, mędrszemu i starszemu nie ustąpić, wolność mieć do grzechu, do zabijania i wydzierania”. Złoto tego dobrodziejstwa, jaką stanowiła wolność polityczna szlacheckich republikanów, nabrało szczególnie ironicznego wydźwięku w tej mierze, w jakiej to właśnie ona sama, a nie tylko jej zbytniość i przebranie, zaczęła być pod koniec XVIII w. przedstawiana jako główna przyczyna upadku Rzeczypospolitej. Bardziej niż emfaza jej siedemnasto- i osiemnastowiecznych apologii, to właśnie krytyka złotej wolności w *Kazaniach sejmowych* Skargi zdawała się wówczas bliska nowoczesnym ideałom politycznym epoki absolutyzmu i oświecenia.

Powodem ironii, z jaką zwykło się odnosić do pojęcia złotej wolności współcześnie, jest postrzeganie jej jako anachronicznej już z uwagi na polityczne wyzwania jej czasów: epoki, w której podstawy sukcesów cywilizacyjnych tworzyły raczej rządy absolutystyczne niż republikańskie. Wolność ta pozostaje jednak z dzisiejszej perspektywy anachroniczna przede wszystkim o tyle, o ile nie spełnia ona podstawowych kryteriów wolności radykalnej w znaczeniu liberalno-demokratycznym. Podstawowe znamię różnicy wobec tego jej rozumienia stanowi fakt, że jako wolność republikańska nie była ona wolnością w gruncie rzeczy ani liberalną, ani demokratyczną, że nie pozwalała się interpretować inaczej, niż jako ograniczony do jednej tylko grupy społecznej stanowy przywilej. Nie będąc definiowana przez „bogobojnych panów”, jak czyni się to współcześnie, jako powszechne, przysługujące każdemu człowiekowi, naturalne prawo, złota wolność jawi się dziś jako wolność w sensie konserwatywnym względnie tradycjonalistycznym. Jako taką – zakorzenioną w tradycji, nadaną niegdyś przez suwerena z bożej łaski i zachowywaną oraz strzeżoną jak skarb – przeciwstawia się ją wolności w sensie nowoczesnym. Radykalną, „złotą” wolność polityczną w tym rozumieniu definiuje się jako zakorzenioną w umowie społecznej, w której znajdować ma swą manifestację nieogładająca się na niczyją, ani ludzką, ani boską łaskę suwerenność ludu.

W odróżnieniu od konserwatyzmu i liberalizmu, przeciwstawienie tradycjonalizmu i radykalizmu należy do najgłębiej ugruntowanych w historiografii idei i, jak się wydaje, teoretycznie nieprzekraczalnych opozycji. W tej mierze, w jakiej jednym z głównych kryteriów podziału tych stanowisk ideowych pozostaje sens, łączony w ich ramach z ideą wolności, przeciwstawienie to jawi się jako nieprzekraczalne również politycznie. Jak dział wodny rozgranicza geologicznie dorzecza dwóch

różnych rzek, tak samo określony przez te stanowiska sposób rozumienia idei wolności stanowi granicę dwóch różnych, wyźłobionych historycznie i raczej niemieszających się ze sobą w historii nurtów jej interpretacji. Opozycja tradycjonalizmu i radykalizmu stanowi ideowe tło także jak najbardziej współczesnych politycznych podziałów, niezależnie od tego, jak głęboko pozostaje przesłonięta przez etykiety wytwarzane *ad hoc* dla oznaczenia stanowisk w ramach dzisiejszej debaty publicznej. Podczas gdy pojęcie radykalizmu w rezultacie sprowadza się w niej do pozbawionego treści politycznego wykrzyknika, tradycjonalizm – szczególnie w kontekście sporów dotyczących różnych sfer i granic „liberalizacji prawa” – definiuje się często wyłącznie przez krytykę wolności w jakimkolwiek sensie jako wolności, jak ujmował to Piotr Skarga, *filiorum Belial*.

*Opozycja tradycjonalizmu i radykalizmu stanowi ideowe tło także jak najbardziej współczesnych politycznych podziałów*

Definicja złotej wolności podana w *Kazaniach sejmowych* jest w stanie rzucić nieco światła na sens tej opozycji, a w szczególności na

znaczenie, jakie należałoby wiązać z samym pojęciem politycznego radykalizmu. Choć Skarga nie posługuje się w *Kazaniach* tym późno ukształtowanym pojęciem, jego definicja wolności uzmysławia, w jakim sensie w radykalizmie politycznym należy widzieć, jak ująłby to Carl Schmitt, „zsekularyzowane pojęcie teologiczne”. W kazaniu *O Monarchiej i królestwie* pierwszą, historyczną manifestację nie-świętej, zsekularyzowanej postaci wolności stanowiła dla Skargi „prośba o danie króla”, jaką skierował „lud wybrany do sędziaka [kapłana] Samuela”. Mimo że w całym tym kazaniu Skarga bronił stanowiska, że

„przyrodzona i najlepsza i nawłasnniejsza rozumowi ludzkiemu jest monarchia abo jedynowładztwo”, prośbą tą w jego interpretacji „Pan Bóg zelżony był” o tyle, o ile wraz z nią lud wybrany jego samego porzucił, „abych nad nimi nie królował”. Jeśli do pojęcia radykalizmu politycznego należy już z tej perspektywy idea suwerenności jako wolności do politycznego samozbawienia, jego pierwszą manifestację stanowił w świetle kazania Skargi moment, gdy potomkowie Abrahama „królów się napaarli takich, jakie mają inne narody z rozumu przyrodzonego”.

O ile podstawę radykalizmu politycznego w nowoczesnym sensie stanowi idea suwerenności tego „ludu”, który w ramach historii idei utożsamia się zwykle z przedstawicielami trzeciego stanu, o tyle *Kazania sejmowe* przynoszą ze sobą w ten sposób przesłanki jego szerszego rozumienia. Z ich perspektywy, której teologiczne tło stanowi określona interpretacja politycznego sensu katolickiej nauki o łasce i wolnej woli, możliwe okazuje się wyróżnienie typów radykalizmu, zakorzenionych w roszczeniach do suwerenności i politycznego samozbawienia ze strony również innych stanów społeczeństwa feudalnego. Zgodnie z tradycją średniowiecznej teologii politycznej, Skarga porównywał w *Kazaniach sejmowych* stan królewski do głowy, „w której są do rządu członków wszytkich oczy, uszy i inne smysły powierzchwie”. Stan ten przedstawiał jako widome, zewnętrzne dobro Rzeczypospolitej w tej mierze, w jakiej monarchia, jak pisał, „jest naśladowanie niebieskich rządów, na których sam jeden Bóg siedzi”. Ponieważ w ujęciu Skargi „religia i stan duchowny w ciele Rzeczypospolitej jest jako serce zakryte i wewnętrzne, z którego żywot wieczny pochodzi”, stan królewski należałoby określić z jego perspektywy jako stan poniekąd „drugi”. Za radykalizm właściwy temu stanowi należałoby uznać w świetle kazań samo roszczenie władzy królewskiej do przekształcenia się we władzę absolutną. Jak pisał

Skarga, „dobre *absolutum dominium* i nad nie lepszego rządu nigdy być nie może; ale u samego Pana Boga, który nigdy pobłądzić i złym być i tyranem nie może”.

Jako radykalizm „drugiego stanu” jawiłaby się z perspektywy *Kazań sejmowych* również krytykowana w nich przez Skargę walka republikanów o zachowanie złotej wolności jako zbiorowej suwerenności szlacheckiego „ludu”. Zgodnie z paremią *mala est pluralitas principum, sit ergo unus rex*, przedmiot krytyki z jego strony stanowił już sam fakt, że wolność szlachecka była wolnością republikańską. Według Skargi, „gdy rząd jednego się mieni a na wiele głów dzieli, ciężka jest i śmiertelna Rzeczypospolitej choroba”. Znamieniem radykalizmu, jaki w świetle jego kazań należałoby wiązać z pojęciem złotej wolności, było postrzeganie jej przez niego jako „wytargowanej” i samowolnie poszerzonej o udział we władzy państwowej. Wolności, nadane ludziom rycerskim przez stan królewski „za wysługą i dobrym zachowaniem ich”, zgodnie ze słowami jego kazania, „tak się wysoko podniosły, iż wpadły w wielką pychę i nieposłuszeństwo i lekkie królewskiego majestatu uważenie i praw dobrych podeptanie”.

Interpretacja w świetle *Kazań sejmowych* złotej wolności szlacheckiej jako wolności radykalnej nie oznacza, że unieważniona może zostać różnica, jaka dzieli ją ze współczesnej perspektywy od pojęcia wolności z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Stawką tej interpretacji jest raczej możliwość przemyślenia na nowo opozycji radykalizmu i tradycjonalizmu jako zsekularyzowanych pojęć teologicznych, a co za tym idzie: dostrzeżenie pewnej „zakapturzonej teologii” również w tym schemacie historiozoficznym, w którego ramach złotą wolność interpretuje się jako wolność nie tyle, mówiąc słowami Nietzschego,

„niewczesną”, ile przestarzałą i anachroniczną. Stawką tą jest w szczególności przemyślenie na nowo opozycji pomiędzy tradycyjnym pojęciem wolności jako przywileju i jej radykalnym pojęciem jako prawa człowieka. Stawka ta jest o tyle wysoka, o ile jednym z kosztów nowoczesnej, radykalnej interpretacji tej ostatniej opozycji pozostaje w ramach współczesnych debat na temat granic liberalizacji prawa dalece ograniczone rozumienie samego pojęcia człowieka.

*Andrzej Gniazdowski*



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego